



Clio. Femmes, Genre, Histoire

2 | 1995
Femmes et Religions

L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval

Michel LAUWERS



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/497>
DOI : 10.4000/clio.497
ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1995
ISBN : 2-85816-283-2
ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Michel LAUWERS, « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/497> ; DOI : 10.4000/clio.497

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Tous droits réservés

L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval

Michel LAUWERS

- 1 Au sein du christianisme, l'exclusion des femmes du sacerdoce est le résultat d'une longue histoire, principalement médiévale, qui renvoie aux idéologies et aux systèmes sociaux élaborés par l'institution ecclésiale. C'est en effet en interprétant les catégories traditionnelles du masculin et du féminin et en y greffant de nouvelles classifications, visant à établir, puis à consolider leur pouvoir, que les clercs du Moyen Age définirent les modalités d'accès des femmes au sacré.
- 2 Un récit composé par un moine dans les dernières années du XI^e siècle introduira mon propos :

Il y avait dans le village que l'on appelle Leernes, éloigné de trois milles du *castrum* de Thuin, et de cinquante stades du monastère de Lobbes, un guerrier (*miles*) nommé Gonzon, né dans une famille honorable et marié à une femme religieuse (*uxorem religiosam*) et craignant Dieu. Un jour, alors qu'elle s'était abandonnée au sommeil, celle-ci se vit en songe dans une église revêtue d'habits sacerdotaux (*sacerdotalibus indutam vestimentis*), entourée d'hommes lui concédant avec obligeance une fonction d'officiante ; alors qu'elle ignorait complètement les lettres (*litteras*), elle se vit chanter la messe d'un bout à l'autre, scrupuleusement, et célébrer ce mystère sans hésitation, comme si elle avait depuis toujours rempli cette tâche. Après avoir accompli, à ce qu'il lui semblait, l'office solennel de la messe, elle se vit bénir le peuple comme un prêtre (*ut sacerdos*). Ensuite, ayant ôté et déposé les vêtements sacrés dans la sacristie, elle partit et, alors que tous la saluaient, rentra chez elle. Après ce doux songe, elle s'éveilla doucement. Alors, terrifiée, elle commença à s'inquiéter et à se tourmenter en elle-même à cause de la vision. Se souvenant de son sexe et de sa condition, elle craignit que ce qu'elle avait vu n'annonçât un grand malheur pour elle ou pour sa maison : elle savait, en effet, que le mystère [de la messe] n'avait jamais été accompli par aucune femme. Mais bientôt, en femme sage, elle réfléchit et comprit que si Dieu voulait la tuer ou affliger sa maison des pires calamités, il aurait annoncé ces malheurs et ces morts autrement que par le mystère de la vivification. D'autre part, elle était certaine qu'il

ne s'agissait pas d'une vision fantasmatique (*visionem fantasticam*) et qu'elle n'avait pas été trompée par l'image nocturne d'un sommeil vain (*nocturna vani somnii imagine*), mais qu'elle avait entrevu quelque chose de grand et de divin. Cependant, contrairement à l'habitude des femmes, elle ne voulut raconter à personne ce qu'elle avait vu, pas même à son mari; elle tourna son visage vers le Seigneur, demandant et suppliant, par des jeûnes, des aumônes et des prières, que Dieu, qui révèle les mystères et connaît ce qui est caché dans l'ombre, accepte de lui révéler le mystère de sa vision. Parce qu'elle avait appliqué tout son cœur à cette recherche, Dieu lui montra ce qu'elle cherchait, elle mérita de savoir. Il y avait en ce temps-là, dans la région, une vieille femme (*quaedam anus longaeva*), vivant dans une sainte continence, à laquelle Dieu avait concédé, grâce à ses mérites, parmi d'autres vertus, le don d'annoncer, souvent et à de nombreuses personnes, le futur. En raison de cette réputation, la femme [de Gonzon] se rendit auprès d'elle, avec l'espoir que fût interprété son songe. S'étant confiée à elle, après de mutuels embrassements et des discussions, en tremblant et en pleurant, elle lui raconta sa vision, suppliant tout d'abord [la vieille femme] que celle-ci prie Dieu pour elle, afin que la vision n'annonce pas pour elle un prodige, et ensuite pour qu'elle lui indique le sens de la vision. Ayant fait une prière, dotée de la grâce prophétique, [la vieille femme] dit : « Sois confiante, femme, car ce que tu as vu, c'est une vision qui vient de Dieu. Pour ton salut et le salut de beaucoup, cette vision se réalisera de la manière suivante. Le fils que tu as dans ton ventre » - en effet, elle était enceinte - « il te naîtra, lui que Dieu a dès maintenant sanctifié, lui qu'il s'est gardé pour l'exercice du ministère sacerdotal et par lequel il prévoit le salut de nombreuses personnes ». Elle prononça ces paroles, puis renvoya chez elle la femme assurée d'une telle promesse. Retournée auprès de son mari, elle lui raconta le songe, qu'elle avait tenu secret, avec l'interprétation donnée par la prophétesse.¹

- 3 Ainsi commence la *Vie* de Thierry († 1086), abbé réformateur de la communauté religieuse de Saint-Hubert, en Ardenne. Le thème de la sainteté annoncée est un lieu commun de l'hagiographie du Moyen Âge : dès l'enfance, parfois même avant la naissance, se manifeste la sainteté de ceux dont les actes et les vertus sont consignés par écrit. Le début des *Vies de saints* est généralement consacré aux songes et aux rêves annonçant la naissance d'un être promis à la sainteté, puis aux qualités exceptionnelles manifestées par celui-ci durant sa petite enfance. En cela, le récit vantant les mérites de l'abbé Thierry est conforme à la tradition. Son originalité tient à la place qu'y occupent les femmes. C'est en effet un univers presque exclusivement féminin (où évoluent une mère pieuse, une vieille devineresse, puis, un peu plus loin, la sœur aînée de Thierry, moniale à Maubeuge) que campe le moine hagiographe dans les premiers chapitres de la *Vie*.
- 4 Fréquemment, lorsque des femmes et des pratiques féminines sont évoquées dans les documents médiévaux, c'est à propos d'usages traditionnels ou « folkloriques ». Ainsi, le biographe de Thierry de Saint-Hubert évoque le don de claire-vue et de prophétie d'une « vieille femme », vivant dans l'isolement et la continence - en dehors de toute structure ecclésiastique -, tout occupée à la prière en attendant que les fidèles viennent la consulter. La devineresse interrogée par la mère de Thierry n'est pas sans rappeler la « vieille femme » à laquelle fait allusion dans son autobiographie, rédigée vers 1114-1115, le moine Guibert de Nogent († 1124). Celui-ci raconte que son père était resté sans descendance pendant sept ans, à cause du maléfice d'une marâtre envieuse. Or, ce fut une « vieille femme » (*anus*), sorte de guérisseuse ou d'exorciste, qui mit un terme au mauvais sort². La manipulation des sorts, la divination et la prophétie étaient considérées au Moyen Âge comme des pratiques typiquement féminines³.
- 5 Mais le passage le plus intéressant de la *Vie* de l'abbé Thierry renvoie à une transgression : la mère du futur saint se voit, en songe, revêtue des ornements

sacerdotaux, officiant à l'autel. La question du sacerdoce des femmes, qui apparaît ici en filigrane, représente une pièce essentielle de la *gender history*, cette histoire des différences entre les sexes que développent, en particulier aux États-Unis, les médiévistes⁴. Dans l'Occident médiéval, il revint au discours ecclésiastique d'avoir constitué et figé ces différences. Sans doute celles-ci se trouvaient-elles déjà inscrites, depuis longtemps, dans les pratiques et les usages : sous l'autorité des clercs, elles devinrent un élément de l'idéologie sociale.

6 I. Partages

- 7 1. Au sein du christianisme, la distinction entre le masculin et le féminin semble avoir précédé la plupart des autres clivages socio-religieux, en particulier la division des chrétiens entre « clercs » et « laïcs ». La femme doit garder le silence, ne doit pas enseigner, ni faire la loi aux hommes : les recommandations de Paul, exprimées dans la première épître aux Corinthiens (14, 34) et dans la première épître à Timothée (2, 12), sont souvent citées⁵. L'inégalité entre les sexes en annonçait une autre, fondée sur l'exercice du ministère sacerdotal. L'une des premières affirmations d'une distinction entre les clercs et les simples fidèles apparaît dans un texte normatif du début du III^e siècle, concernant l'institution des veuves :

Quand on *institue* une veuve, on ne l'*ordonne* pas, mais elle est désignée par ce titre...
Qu'on *institue* la veuve par la parole seulement et qu'elle se joigne aux autres veuves. Mais on ne lui *imposera pas la main*, parce qu'elle n'offre pas l'*oblation* et n'a pas de service liturgique. La veuve, elle, est *institué*e pour la prière, qui est (le rôle commun) de tous.⁶

- 8 Ainsi la distinction entre les hommes et les femmes donnait-elle naissance à un nouveau clivage, opposant les ministres du culte, responsables du service liturgique, et les autres fidèles, dont les plus assidu(e)s - les veuves - se trouvaient confiné(e)s à une vie de prière. Désormais, dans l'histoire de l'Occident, les deux types de distinction (masculin/féminin, ecclésiastique/laïc) eurent partie liée; et fréquemment, elles se renforçèrent l'une l'autre.
- 9 2. Toutefois, durant le haut Moyen Âge, l'idéologie dominante fut plus souvent tripartite que bipartite. Telle que la concevaient les hommes d'Église, la société (idéale) était en effet constituée de « trois genres d'hommes » ou de « trois ordres » : les « recteurs » (ou « prédicateurs »), les « continents » et les « conjoints »⁷, ou pour le dire autrement : les « clercs », les « moines » et les « laïcs »⁸. À ces trois ordres de perfection vinrent s'ajouter, à partir du IX^e siècle, trois ordres fonctionnels : ceux qui prient (*oratores*), ceux qui combattent (*bellatores*), ceux qui travaillent (*laboratores*)⁹. Enfin, selon une autre classification, proposée notamment par Ambroise de Milan († 397) et Augustin († 430), sans cesse reprise ensuite, les fidèles - et en particulier les femmes - se trouvaient partagés en personnes mariées, continentales et vierges. Et à ces trois genres de vie fondés sur l'activité sexuelle correspondait une hiérarchie de perfection : aux vierges, il serait donné une récompense de cent pour un, aux veuves de soixante pour un, et aux femmes mariées de trente pour un¹⁰.
- 10 Cette dernière classification tripartite renvoie à l'idéal chrétien de la virginité, définie par les Pères de l'Église dans des opuscules adressés surtout aux femmes. Ambroise est l'auteur de quatre traités sur les vierges et la virginité. Il y souligne la dimension eschatologique de la virginité chrétienne (comparée à celle, païenne, des vestales) : « la chasteté fait monter les vierges au ciel ». L'exaltation de la virginité conduit l'évêque de Milan à déprécier le mariage : « la condition de la femme mariée est pire que celle de l'esclave »¹¹. Mais la vie des vierges n'est pas une vie sans époux : un mariage mystique les

unit au Christ. Dès lors, Ambroise prodigue encouragements et conseils pour pratiquer et garder la chasteté. Jérôme († 420), qui vécut longtemps en Orient, était le guide spirituel de plusieurs grandes dames de l'aristocratie romaine, qu'il exhortait à vivre dans une chasteté totale. Dénonçant les « tracas du mariage » et les souffrances de la maternité, Jérôme considère que l'état matrimonial est incompatible avec la prière :

L'Apôtre nous ordonne de prier sans cesse, mais celui qui accomplit le devoir conjugal ne peut pas prier pendant ce temps ; dès lors, ou nous prions toujours, mais nous restons vierges, ou nous cessons de prier pour obéir aux lois du mariage.

12

- 11 Dans un traité contre Jovinien (qui, opposé au mouvement ascétique, avait décrié la continence absolue et fait l'éloge du mariage), Jérôme écrit même que « la mère n'est sauvée qu'à la condition d'engendrer des enfants qui demeurent vierges; elle doit retrouver en eux ce qu'elle a perdu en elle-même... »¹³.
- 12 Les très nombreux écrits des IV^e et V^e siècles vantant la virginité féminine furent motivés par diverses préoccupations, d'où toute considération d'ordre social n'était pas absente. Comme l'a souligné Peter Brown, la plupart des pieuses et riches femmes qui s'adonnaient à la continence soutenaient le clergé (et en particulier leurs directeurs spirituels) par leurs dons; fréquemment, elles léguaient leurs biens à l'Église. Dans cette perspective, les traités sur la virginité étaient rédigés « pour modifier l'opinion de la haute société, pour persuader les empereurs, les préfets et les gouverneurs provinciaux d'autoriser des veuves et des vierges fortunées à rester consacrées à l'Église, et de tolérer que ces femmes détournent des pans de la fortune des grandes familles vers des causes pieuses »¹⁴. D'autre part, la notion et l'expérience de la continence « donnait une réalité concrète à l'intégrité de l'Église catholique dans une société hostile, tandis qu'elle rendait l'Église consciente de sa force face au monde extérieur »¹⁵. En d'autres termes, l'idéal de la virginité (féminine) contribua à consolider l'institution ecclésiale.
- 13 Concrètement, les vierges consacrées (auxquelles l'évêque imposait le voile) pouvaient continuer à vivre au sein de la maison familiale ou former de petites communautés, dont les membres se coupaient du monde. Quant aux veuves, elles pouvaient renoncer à de secondes nocces et mener également, dans leur maison ou en communauté, une vie de prière et d'ascétisme. Dans l'Occident du VII^e siècle, alors que se maintenaient de petits groupes de vierges et de veuves à l'existence souvent éphémère, les fondations d'abbayes féminines (dues aux souverains et aux riches propriétaires fonciers) se multiplièrent¹⁶.
- 14 3. Au IX^e siècle, alors que les autorités carolingiennes entreprenaient de réorganiser la société, le renforcement du pouvoir des clercs accentua la distance qui les séparait des laïcs, et en particulier des femmes. Celles-ci se virent mises à l'écart des lieux et des objets consacrés. Selon le concile de Paris, réuni en 829, « il est contre la loi divine et les règles canoniques que les femmes se mêlent des saints autels ou touchent impudemment les vases consacrés »¹⁷. Les clercs se mirent également à dénoncer les « fausses prophétesses » qui, prenant la parole en public, troublaient l'ordre social et religieux, à l'image de cette femme sévissant au milieu du IX^e siècle que mentionne l'auteur des *Annales* de l'abbaye de Fulda :

Une certaine femme d'Alemanie, qui s'appelait Thiota, une fausse prophétesse, vint à Mayence. Elle avait déjà assez troublé le diocèse par ses prophéties, car elle prétendait connaître la date précise de la fin du monde et d'autres choses qui ne sont connues que par Dieu, comme si elles lui avaient été divinement révélées. Elle prédit que le monde verrait cette année même son dernier jour. En conséquence, beaucoup de gens du peuple, des deux sexes, s'approchèrent d'elle avec des

cadeaux, en demandant qu'elle priât pour eux. Ce qui est plus grave, des prêtres la suivirent, la croyant une maîtresse (*magistra*) envoyée par Dieu. Elle fut conduite devant les évêques. Interrogée sur ses prédictions, elle avoua qu'un certain prêtre les lui avait enseignées et qu'elle les avait avancées dans l'espoir du profit. Flagellée en public, elle fut ignominieusement dépouillée du ministère de la prédication (*ministerium praedicationis*), qu'elle avait illégalement adopté et qu'elle avait osé réclamer contre les usages de l'Église. Ainsi humiliée, elle termina enfin ses prophéties.¹⁸

- 15 Le grand mouvement de réforme issu du monde monastique, puis adopté et réinterprété par la papauté à partir du milieu du XI^e siècle - que l'historiographie désigne sous le nom de « réforme grégorienne » -, ne fut pas non plus sans conséquence sur la manière dont les clercs considéraient les femmes. Le combat des réformateurs pour l'imposition du célibat aux clercs entraîna une dévalorisation de l'image de la femme¹⁹. L'exigence de pureté des réformateurs engendra un certain antiféminisme, ainsi qu'une réflexion sur la distinction entre les hommes et les femmes dans la société. Les catégories du masculin et du féminin servirent désormais à penser (et à séparer) le pur et l'impur, le licite et l'illicite²⁰. Ce n'est pas un hasard si les écrits les plus radicaux des Pères sur la virginité rencontrèrent alors un grand succès²¹, qu'ils n'avaient sans doute jamais connu dans l'Antiquité. Dans les traités de Jérôme, en particulier, les lecteurs des XI^e et XII^e siècles trouvèrent l'affirmation que les êtres humains se trouvaient fixés à l'intérieur de frontières irrévocables²². Selon Jérôme, la préservation de la virginité et la pratique de la continence ne visaient pas à dépasser ou à abolir les différences sexuelles : il fallait au contraire « que les hommes restent des hommes et les femmes des femmes » et défendre « l'intégrité d'un corps spécifiquement masculin ou féminin »²³. Une telle conception de la virginité rencontrait parfaitement les préoccupations des réformateurs.
- 16 4. La division de la société en « deux genres de chrétiens » - « clercs » et « laïcs »²⁴ - qu'imposèrent les partisans de la réforme et qu'institutionnalise, vers 1140, le *Décret*, somme de droit canonique réalisée par le moine de Bologne Gratien, qui allait constituer pendant des siècles le fondement juridique de l'Église, s'accompagna d'une exclusion renforcée des femmes de toute fonction sacerdotale. Le *Décret* multiplie en effet pour les femmes les interdictions - de prêcher, de conférer le baptême²⁵ - et les prohibitions concernant le contact avec les objets sacrés²⁶. Pour Gratien, la femme se trouve dans un état d'infériorité manifeste par rapport à l'homme²⁷. Les *Décrétales* du pape Grégoire IX (1234) complètent le *Décret*, en interdisant aux femmes de pénétrer dans le sanctuaire, de servir la messe, de prêcher, de lire l'Évangile en public et de confesser. Et alors qu'en 1210, le pape Innocent III avait défendu aux abbesses d'exercer un certain nombre de fonctions cléricales (prêcher, bénir, entendre les confessions des moniales)²⁸, Boniface VIII réaffirme avec vigueur, en 1298, la nécessité d'une clôture totale pour les religieuses²⁹.
- 17 5. La distinction (socio-religieuse) entre les hommes et les femmes, remise à l'honneur à partir des XI^e et XII^e siècles, reposait sur des représentations de la femme et sur la manipulation d'un certain nombre de métaphores. Le discours des Pères de l'Église avait souvent associé la féminité à la dimension « physique » de la nature humaine et placé la femme dans un rapport de subordination à l'homme³⁰. Isidore de Séville († 636), dont les *Étymologies* allaient être utilisées tout au long du Moyen Âge, faisait dériver le terme désignant la « femme » (*mulier* = *mollier*) de la « mollesse » (*a mollitie*), tandis que le mot désignant l'« homme » (*vir*) renvoyait à la « force » (*vis*)³¹. À partir du XIII^e siècle, les textes d'Aristote, redécouverts en Occident, vinrent confirmer une telle image de la

femme. Selon Gilles de Rome († 1316), « puisque l'âme suit les complexions du corps, de même que les femmes ont un corps mou et instable, de même sont-elles instables et changeantes dans leur volonté et leurs désirs »³². Dans tous les commentaires aristotéliens, les femmes sont présentées comme des êtres fragiles, malléables, passionnels, caractérisés par la mollesse et... par un excès d'humidité³³. Dans le glossaire qu'il rédige au XIV^e siècle, Pierre Bersuire explique encore que *foemina* est « le nom du sexe le plus mou, le plus infirme, le plus froid, le plus rusé »; étant par nature « molle » et « humide », la femme est plus prompte aux larmes que l'homme³⁴. Inconstante, les femmes sont comme « la cire fondue qui est toujours prête à prendre une forme nouvelle et à se modifier selon le sceau qui l'imprime »³⁵. Ainsi, à l'homme raisonnable et ferme se trouvait opposée la femme irrationnelle et changeante.

- 18 6. Toutefois, si les femmes furent exclues de toute fonction sacerdotale, elles se virent confier, en tant que mères et épouses, une tâche d'enseignement. L'évêque Jonas d'Orléans († 843) évoque le « ministère pastoral » (*pastorale ministerium*) que doivent exercer les « nobles matrones » (*nobiles matronae*) dans leurs maisons (*in domibus*)³⁶. Ce « ministère » concernait surtout leur progéniture. Au IX^e siècle, Dhuoda, épouse d'un grand seigneur de la noblesse carolingienne, rédigea un « manuel » destiné à l'éducation de son fils aîné, qui abonde surtout en conseils spirituels³⁷. D'autres témoignages attestent que l'éducation chrétienne fut, pendant longtemps, une fonction maternelle. Dans son autobiographie, le moine Guibert de Nogent († 1124) exalte les vertus de sa mère, qui avait gardé une parfaite continence dans le veuvage et s'adonnait assiduellement à la prière, et rappelle la manière dont la pieuse femme l'avait élevé dans la foi :

Que d'avertissements, que de prières elle instilla quotidiennement dans mes oreilles pour m'empêcher d'écouter des paroles corruptrices ! Chaque fois que les soins de la maison lui laissaient quelque loisir, elle m'enseignait comment et à quelles fins je devais prier [Dieu].³⁸

- 19 Quelques années plus tard, dans l'építaphe qu'il composait pour sa mère, un autre moine, Pierre le Vénérable († 1157), abbé de Cluny, évoquait la manière dont celle-ci l'exhortait « comme du haut d'une chaire »³⁹. À partir des XII^e et XIII^e siècles, cependant, les chaires furent réservées aux seuls ecclésiastiques : la mission d'enseignement des femmes fut concurrencée par celle des prédicateurs professionnels. Deux lieux et deux modes d'enseignement ont alors été distingués : celui de la mère, exhortant dans le privé ; celui du prédicateur, prêchant en public⁴⁰. Ainsi se trouvaient à nouveau affirmées de nettes distinctions entre les clercs et les laïcs, entre les hommes et les femmes.
- 20 Aux épouses, il incombait de s'occuper du salut de leurs maris, voire de les convertir. C'est ainsi que, vers la fin du V^e siècle, Clovis, le roi des Francs, s'était converti au catholicisme grâce à son épouse Clotilde. Selon Grégoire de Tours († 594), « comme elle voulait faire baptiser leur premier enfant, [Clotilde] prêchait assidûment à son mari, lui disant : Ils ne sont rien, les dieux à qui tu rends un culte, et ils ne pourront subvenir ni à eux-mêmes, ni à d'autres... »⁴¹. Et en raison du rôle traditionnellement reconnu aux femmes dans les rites funéraires, l'Église encouragea la piété des veuves pour leurs époux défunts. Déjà, Grégoire de Tours avait donné en exemple une pieuse femme qui « participait chaque jour à la célébration de messes et apportait une offrande pour la mémoire de son époux. Ne doutant pas que par la miséricorde du Seigneur, le défunt obtiendrait le repos le jour où elle ferait une offrande au Seigneur pour son âme, elle donnait régulièrement un setier de vin de Gaza pour le sacrifice... »⁴². Autour de l'an mil, la piété des veuves devint un thème hagiographique⁴³. Les femmes de l'aristocratie,

abbesses ou moniales, épouses, mères ou soeurs, avaient pour fonction essentielle de travailler, par leurs prières et leurs mérites, au salut éternel des membres de leur parenté⁴⁴. Au XI^e siècle, afin d'attester l'efficacité des suffrages pour les morts, Pierre Damien († 1072), prieur du monastère de Fonte Avellana, fait cardinal-évêque d'Ostie en 1058, mit en scène, dans de petits récits exemplaires, des femmes occupées à faire des offrandes et à fonder des messes pour leurs maris défunts⁴⁵.

- 21 Les clercs développèrent également le thème des épouses « persuasives » : du vivant de leurs maris, celles-ci les poussaient à fonder ou à doter des communautés religieuses ; après leur mort, elles multipliaient les dons pour leur salut⁴⁶. De la sorte, les femmes assurèrent la vie matérielle des institutions religieuses. Au début du XIII^e siècle, Thomas de Chobham donnait aux épouses un rôle qui correspondait exactement à leur vocation féminine, tout en étant parfaitement complémentaire du ministère des prêtres :

En ce qui concerne la pénitence, il faut charger les femmes d'être les prédicatrices de leur époux (*predicatrices virorum suorum*). Car aucun prêtre n'est capable d'attendrir (*emollire*) le coeur d'un homme comme peut le faire son épouse. Pour cette raison, le péché commis par un homme est souvent imputé à sa femme si, par négligence, il n'a pas été corrigé. En effet, dans la chambre à coucher, au milieu de leurs embrassements, [la femme] doit parler avec douceur à son époux ; s'il est dur, sans miséricorde, oppresseur des pauvres, elle doit l'inviter à la miséricorde ; si c'est un voleur, elle doit dénoncer le vol ; s'il est avare, qu'elle suscite en lui la largesse. Qu'en secret, elle fasse l'aumône avec leurs biens communs ; et les aumônes qu'il a omis de faire, qu'elle y supplée. Il est en effet licite pour une femme de disposer de beaucoup de ses biens, sans qu'il le sache, pour l'utilité [de son époux] et pour des oeuvres pieuses.⁴⁷

22 II. Ruptures

- 23 1. Dans l'Occident de la fin du XII^e siècle, des expériences religieuses nouvelles se développèrent, qui associaient à l'état laïc une vie faite de pénitence et de contemplation. Des femmes surtout y adhérèrent. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer le mouvement béguinal : se consacrant au service de Dieu, les béguines, comme les Humiliées et les autres pénitentes - toutes celles que les historiens qualifient aujourd'hui de « semi-religieuses » - n'étaient astreintes ni aux voeux monastiques, ni à la vie commune, ni à une règle approuvée par la hiérarchie ecclésiastique. Vivant en religieuses, elles restaient des laïques, étrangères aux structures ecclésiastiques⁴⁸. Ces femmes furent d'abord désignées par le terme de *mulieres religiosas* (« femmes religieuses »). Mais très tôt, dans la moitié septentrionale de l'Europe, le nom de *beguinae* leur fut donné. Ailleurs, les mêmes expériences reçurent d'autres appellations : selon Jacques de Vitry († 1240), l'un des premiers observateurs du mouvement, « on les nomme Béguines en Flandre et en Brabant, Papelardes en France, Humiliées en Lombardie, Bizokes en Italie, Coquenunnes en Germanie »⁴⁹.
- 24 Les mouvements semi-religieux se développèrent particulièrement en milieu urbain⁵⁰. Dès le XIII^e siècle, de nombreuses cités abritèrent plusieurs dizaines de communautés semi-religieuses ou béguinales. Un déséquilibre démographique caractérisé par un excédent féminin⁵¹, très élevé parmi les populations émigrant vers les villes, explique partiellement l'ampleur du phénomène. Mais les expériences semi-religieuses peuvent être aussi interprétées comme une forme de contestation - au moins implicite - de l'institution ecclésiale : refusant le mariage, mais également le cloître, les pénitentes aspiraient à une certaine autonomie que la société de l'époque ne leur accordait peut-être pas⁵².

- 25 Plusieurs semi-religieuses connurent des expériences mystiques⁵³. La méditation sur les souffrances vécues par le Christ, les exercices d'ascèse destinés à favoriser le détachement de tout bien terrestre suscitaient chez elles un désir ardent de Dieu, qu'accompagnait souvent une intense dévotion eucharistique. Les visions et les états d'extase dont bénéficièrent de nombreuses pénitentes les menaient à une sorte de fusion amoureuse avec Dieu. Le thème de la rencontre avec Jésus, de l'échange des coeurs, attesté dès le XIII^e siècle, d'abord dans les Pays-Bas, puis en Italie, traduit bien l'union mystique rêvée par les femmes visionnaires et extatiques. Extérieurement, cette union se manifestait par la dormition, la privation des sens, la lévitation, les trances, le don des larmes ou la stigmatisation.
- 26 Si la mystique est une expérience individuelle, très tôt ses adeptes, hommes et femmes, formèrent des cercles informels, en marge des institutions ecclésiastiques, dont les membres se rencontraient ou s'écrivaient pour partager leurs expériences. Ces « amis de Dieu » furent particulièrement nombreux aux XIV^e et XV^e siècles dans les villes rhénanes⁵⁴, mais l'existence de groupes spirituels de ce genre est également attestée dans d'autres régions : en Flandre, dès la première moitié du XIII^e siècle (ainsi qu'en témoigne l'abondante correspondance de la béguine Hadewijch d'Anvers et la « liste des parfaits » insérée par celle-ci dans le livre de ses visions, où sont citées quatre-vingt-cinq personnes, dont plusieurs béguines⁵⁵) ou en Italie (par exemple à Sienne, au XIV^e siècle, autour de Catherine Benincasa, *mantellata* des Dominicains).
- 27 D'autre part, dès le XIII^e siècle, de nombreuses semi-religieuses lisaient, maniaient l'écriture, s'approprièrent les textes sacrés, les traduisaient en langue vulgaire. Plusieurs femmes consignèrent même par écrit les visions et les états extraordinaires dont elles avaient fait l'expérience⁵⁶. Béatrice de Nazareth († 1268), béguine, puis moniale cistercienne, décrivit en moyen-néerlandais les « sept manières d'amour » (un amour gratuit, « sans nul pourquoi » écrit-elle) qui mènent le mystique, à travers les épreuves, à ne faire « qu'un esprit » avec Dieu. Auteur de récits de vision, de poèmes et de lettres également composés en néerlandais, la béguine Hadewijch (vers 1240) chantait l'Amour qui porte l'âme à « être Dieu avec Dieu ». Dans *La Lumière ruisselante de la Dété*, ouvrage rédigé en bas-allemand, la béguine Mechtilde de Magdebourg († 1282), qui termina ses jours au monastère cistercien d'Helfta, fit état de son expérience mystique et composa des scènes dialoguées entre Dieu et l'Âme, entre Dame Âme et Dame Amour. L'abbesse d'Helfta, Gertrude de Hackeborn, et sa soeur, Mechtilde de Hackeborn († 1299) connurent aussi l'extase. Gertrude la Grande († 1302), leur fille spirituelle, consigna par écrit les visions de Mechtilde, probablement sous la dictée de celle-ci, et raconta ses propres visions.
- 28 2. Les expériences semi-religieuses posèrent de nombreux problèmes à l'institution ecclésiale. Beaucoup d'ecclésiastiques admettaient mal, en effet, la « situation intermédiaire » - les historiens allemands parlent de *Zwischenstand* - des béguines et autres pénitentes. Celle-ci mettait en cause la distinction entre clercs et laïcs, réaffirmée à partir de la réforme grégorienne, ainsi que toutes les classifications sociales et juridiques imaginées par l'Église depuis des siècles. Les semi-religieuses étaient proprement inclassables, insaisissables. En 1274, à la veille du concile de Lyon, le franciscain Guibert de Tournai se plaignait de ces femmes « à propos desquelles nous ne savons pas si nous devons les appeler séculières ou moniales. En effet, leur mode de vie est en partie séculier, en partie aussi régulier »⁵⁷. Dans les années 1250, Guillaume de Saint-Amour, farouche adversaire de la présence des frères franciscains et dominicains à l'Université de

Paris, ainsi que de toute nouvelle forme de vie religieuse, avait dénoncé le fait, « pour un homme ou une femme, séculier ou régulier (*saeculari uel regulari*) », « de changer l'habit de sa profession », laissant entendre que les béguines, qui agissaient de la sorte, péchaient par « hypocrisie » et vivaient fréquemment « sous le couvert d'une sainteté simulée »⁵⁸. Parce qu'ils ne savaient où les situer, certains laïcs reprochaient également aux béguines leur « hypocrisie ». Ainsi, le poète Rutebeuf :

Ci encoumence li diz des Beguines.
 - En riens que Beguine die
 N'entendeiz tuit se bien non :
 Tot est de religion
 Quanque hon trueve en sa vie.
 Sa parole est prophetie;
 S'ele rit, c'est compaignie;
 S'el pleure, devocion;
 S'ele dort, ele est ravie;
 S'el songe, c'est vision;
 S'ele ment, nou creeiz mie.
 - Se Beguine se marie,
 C'est sa conversacion :
 Ses veulz, sa prophecion
 N'est pas a toute sa vie.
 Cest an pleure et cest an prie,
 Et cest an panrra baron :
 Or est Marthe, or est Marie,
 Or se garde, or se marie...⁵⁹

- 29 Parce qu'ils mettaient en cause un ordre social séculaire, les groupements semi-religieux féminins suscitaient l'inquiétude.
- 30 D'autre part, les pratiques de lecture et les entreprises d'écriture de nombreuses « femmes religieuses », qui firent voler en éclats des clivages bien établis entre les « lettrés » et les « illettrés », entre l'« ordre des prédicateurs » (*ordo praedicatorum*) et l'« ordre des laïcs » (*ordo laicorum*)⁶⁰, ébranlèrent fortement le monopole que détenaient les ecclésiastiques sur le savoir et sa transmission. Rompant avec le rapport qui était celui des laïcs avec l'Écriture, « qui, pour la plupart, ne lisaient pas les livres saints et dépendaient donc totalement des prédicateurs en ce domaine »⁶¹, les semi-religieuses mirent en cause, là encore, le rôle d'intermédiaires obligés des ecclésiastiques. Guibert de Tournai s'inquiétait de cette situation nouvelle:

Il y a chez nous des femmes qu'on appelle béguines, dont certaines se flattent de leurs subtilités et se réjouissent des nouveautés. Elles ont interprété les mystères de l'Écriture et les ont traduits en français, alors que ceux qui sont vraiment versés dans leur étude ne les pénètrent qu'à peine. Elles les lisent ensemble, sans respect, avec audace, dans des conventicules, dans des cellules obscures, sur les places publiques. J'ai vu, j'ai lu et je possède moi-même une bible française, dont l'exemplaire est disponible chez les stationnaires, pour que l'on écrive des hérésies et des erreurs, des interprétations douteuses et maladroites...⁶²

- 31 Enfin, les expériences surnaturelles vécues par certaines femmes mystiques représentaient une aventure personnelle dont le but ultime consistait à se fondre en Dieu dans une union excluant tout intermédiaire : de ce point de vue, pour les dévotes qui vivaient de telles expériences, le ministère sacerdotal n'avait plus guère d'utilité. On peut même penser, avec Jacques Chiffolleau, que la mystique est au départ une chrétienne insatisfaite, qui trouve insuffisantes « les relations codifiées, ritualisées de la pastorale ordinaire »⁶³. Plusieurs historiens anglo-saxons considèrent du reste l'expérience

mystique comme une sorte de refuge pour les femmes se sentant mises à l'écart au sein d'une Église contrôlée par les hommes⁶⁴. Dans tous les cas, l'aventure mystique abolit les clivages ordinaires : comme l'écrit Guy Lobrichon, elle n'est « propre ni au moine ni au clerc ni au laïc » ; elle « franchit les murs et les frontières »⁶⁵. Aussi la béguine Marguerite Porète pouvait-elle faire l'éloge de ceux « qui n'adorent pas Dieu seulement dans les temples et dans les monastères, mais en tout lieu, par union à la volonté divine ». L'espace ecclésial apparut donc sans nécessité. Tout comme la hiérarchie ecclésiastique. Dans une lettre adressée à ses « dirigées », la béguine Hadewijch écrivait :

De toute faute que vous avez commise devant Dieu seul, rougissez aussitôt devant lui ; confessez-lui la vérité avec tant d'amour et si franche conscience qu'il entende votre plainte, vous pardonne le méfait et vous rende grâce, *avant même que vous alliez trouver le prêtre et lui fassiez votre aveu*. (...) Ce que vous avez fait de mal devant les hommes, avouez-le ouvertement, pour confuse que vous en soyez, et ce que vous avez fait dans le secret du cœur seulement, confessez-le, comme je viens de vous le dire, à Dieu même.⁶⁶

- 32 On comprend que beaucoup d'ecclésiastiques aient eu le sentiment que leur ministère était menacé. Du reste, les images de saintes femmes officiant à l'autel ou habillées comme des prêtres, qui parsèment les récits hagiographiques du XIII^e siècle, ne traduisent-elles pas l'inquiétude de leurs auteurs ? Jacques de Vitry rapporte qu'après la mort de la béguine Marie d'Oignies († 1213), un moine cistercien avait vu la sainte, en songe (*in somnis*), donner à boire (*potum*) à ses amis dans un calice d'or⁶⁷. Selon Thomas de Cantimpré, Julienne de Cornillon apparut également après sa mort, assistant le Christ à l'autel⁶⁸. Quant au biographe de la béguine Ide de Louvain, il raconte qu'un jour, la sainte, ravie en extase alors qu'elle s'apprêtait à recevoir la communion, se sentit revêtue (ou fut revêtue : le texte est ambigu) de vêtements et d'ornements sacerdotaux⁶⁹. Concernant des femmes célébrées pour leur sainteté, de telles transgressions sont certes présentées comme miraculeuses, liées aux songes, aux apparitions *post mortem* ou aux états d'extase momentanée ; il reste que le rôle sacerdotal joué à cette occasion par les saintes femmes témoigne de la situation particulière, ressentie comme telle par les clercs, dans laquelle se trouvaient de nombreuses semi-religieuses mystiques du XIII^e siècle.
- 33 Pour extrême qu'il soit, le cas de l'Humiliée Manfreda, documenté par des sources d'origine ecclésiastique, en dit long sur les craintes du clergé. Une certaine Guillelma, arrivée à Milan entre 1260 et 1271, avait connu un certain succès parmi les Humiliés, en annonçant la fin des temps. A sa mort, un culte s'était développé, dénoncé aussitôt par l'Inquisition. En 1300, à la suite d'un procès, trente disciples de l'hérésiarque furent inculpés, parmi lesquels Manfreda, une Humiliée, accusée d'avoir nommé des cardinaux-femmes, d'avoir prêché, distribué l'eucharistie, de s'être fait baiser les mains et les pieds. Manfreda aurait même rédigé ou fait rédiger un nouvel Évangile. Elle fut brûlée peu après 1300⁷⁰.
- 34 3. Le rejet et l'élimination des semi-religieuses, dès lors assimilées à des « hérétiques », furent une solution qu'adoptèrent parfois les autorités ecclésiastiques. L'assimilation des *mulieres religiosae* à des « hérétiques » fut sans doute favorisée par l'idée, dominante parmi les clercs, selon laquelle les femmes, en raison de leur esprit faible, malléable et irrationnel, sont plus enclines que les hommes à l'« hérésie »⁷¹. Il semble d'ailleurs que le nom de « béguines » fut donné aux *mulieres religiosae* par leurs détracteurs⁷². Il s'agissait en effet d'un terme très dépréciatif : entre la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle, « béguin » était un synonyme d'« hérétique »⁷³. En Rhénanie, les béguines firent l'objet de persécutions dès le XIII^e siècle. Dans la France du Nord, le *Miroir des simples âmes anéanties*,

condamné d'abord, en 1306, par l'évêque de Cambrai - et brûlé sur la place publique de Valenciennes -, puis, en 1310, par les théologiens de l'Université de Paris, conduit au bûcher Marguerite Porète, son auteur, déclarée hérétique et relapse⁷⁴. En fait, l'Église ne réprimait pas tant des idées hétérodoxes - avant d'être condamné, l'ouvrage de Marguerite Porète avait été « approuvé » par trois théologiens - que la menace que représentait un discours sur Dieu tenu par une femme - certains manuscrits désignent Marguerite comme une « béguine clergeresse »⁷⁵ -, exprimé dans la langue du peuple. La flamande Hadewijch, qui eut elle-même à se défendre d'accusations portées contre elle, évoque, dans la *Liste des Parfaits*, « une béguine que maître Robert [le Bougre] tua à cause de son juste amour »⁷⁶. Et en 1311, le concile de Vienne réuni par le pape Clément V condamna, de manière générale, les béguines. Les « Clémentines » ne furent publiées qu'à partir du 1317, par Jean XXII. Dans l'une des constitutions alors promulguées (*Ad Nostrum*), le souverain pontife expliquait :

Nous avons appris d'une source digne de foi qu'il existe un certain nombre de béguines, en quelque sorte poussées par la démence, qui discutent et prêchent sur la très sainte Trinité et l'Être divin, et qui introduisent des opinions sur les articles de la foi et sur les sacrements ecclésiastiques qui sont contraires à la foi catholique. De la sorte, elles induisent en diverses erreurs beaucoup de gens simples et crédules ; de plus, elles commettent sous le voile de la sainteté beaucoup d'actions qui sont un danger pour les âmes. (...) Elles n'ont fait vœu d'obéissance à personne, ne renoncent pas à leurs biens et elles ne suivent pas une règle appropriée quelconque. Elles portent un vêtement spécial qu'on appelle celui des béguines quoi qu'elles ne soient pas du tout des religieuses, et elles sont attachées à certains religieux envers lesquels elles ont un sentiment cordial très profond.⁷⁷

- 35 Cependant, l'hérésie dite du Libre Esprit - dont les béguines furent accusées à la suite du concile de Vienne - n'est en fait qu'une « doctrine en grande partie issue des spéculations des inquisiteurs »⁷⁸. Robert E. Lerner a montré que les huit propositions condamnées dans la constitution *Ad nostrum* sont reprises du *Miroir* de Marguerite Porète et des condamnations qui en avaient été faites⁷⁹.
- 36 Ailleurs ou à d'autres moments, la politique ecclésiale fut exactement inverse : elle consista à « intégrer » les semi-religieuses. Certaines vivaient seules, menant une existence itinérante ou demeurant sous le toit familial ; d'autres s'étaient regroupées dans une maison ; d'autres encore résidaient dans des « cours » ou « béguinages », véritables villages au sein des villes, formés de plusieurs maisons ou couvents, pourvus d'une chapelle, d'un hôpital, d'autres bâtiments communs, et entourés d'un mur d'enceinte. Dans le diocèse de Liège et en Flandre, les autorités épiscopales et les pouvoirs civils procédèrent au « grand renfermement » des semi-religieuses : celles qui se trouvaient isolées furent rassemblées, concentrées en des lieux précis, au sein de « béguinages », seule forme institutionnelle désormais autorisée⁸⁰. C'est ainsi qu'en 1266, l'évêque de Liège, « considérant à quel point cette sainte fondation de jeunes filles et de matrones religieuses, qui sont appelées béguines, pullule dans la cité et le diocèse de Liège », prit la décision de « frapper par la censure ecclésiastique et, si nécessaire, par le bras séculier, les béguines qui ont quitté l'habit des béguines, abandonné les béguinages et les congrégations de béguines disciplinées, pour vivre seules dans le siècle, au péril de leur âme et au scandale des autres... »⁸¹. À Lille, dans le dernier quart du XIII^e siècle, des directives sont données pour amasser béghines⁸². Les béguinages furent également dotés de règlements, et leurs occupantes visitées régulièrement par des prêtres désignés à cet effet. D'autres « femmes religieuses » furent contraintes d'adopter la règle de saint Augustin ou de rejoindre le Tiers-Ordre⁸³. Dans tous les cas, l'expérience des semi-

religieuses, rassemblées et surveillées, se rapprocha de celle, plus traditionnelle, des moniales. Du reste, à la fin du Moyen Âge, c'est à toutes les femmes, aux épouses et aux mères, que furent proposées des « règles de vie », valorisant une piété très codifiée⁸⁴.

37 Mais il y avait encore d'autres manières d'apprivoiser les expériences mystiques et d'intégrer dans l'Église les *mulieres religiosas*. Un procédé efficace, bien que relevant de l'imaginaire, consistait à « réécrire » les écrits des mystiques, afin de gommer ce qu'ils pouvaient avoir de subversif. C'est ainsi que le *Livre de vie* de Béatrice de Nazareth, sorte de journal écrit en néerlandais, fut transformé en une *Vie* de la sainte, rédigée en latin par le confesseur de son couvent : celui-ci reconnaît avoir « limé le style d'une langue balbutiante »⁸⁵, résumé des passages et ajouté des considérations morales. Les expériences spirituelles d'Angèle de Foligno († 1309) furent également réécrites par son confesseur, frère Arnaud : la mystique lui racontait ce qu'elle avait vu, entendu, et le franciscain écrivait, traduisant en latin ce qu'Angèle disait dans le patois de Foligno, intervenant parfois : « Ce que tu dis de Dieu et de tes rapports avec Dieu, ce n'est pas dans la Bible et ce ne peut pas être vrai »⁸⁶. En fait, les expériences de la plupart des mystiques ont été consignées, reformulées et présentées par leurs directeurs de conscience au sein de récits hagiographiques. Les hagiographes travaillèrent si bien qu'à partir du XIV^e siècle, l'Église romaine reconnut officiellement la sainteté de quelques femmes mystiques.

38 Œuvres de pastorale, modèles proposés à l'imitation des semi-religieuses et susceptibles de servir aux clercs chargés d'encadrer ces femmes, les *Vies* de saintes véhiculent une conception ecclésiastique de la nouvelle religiosité féminine⁸⁷. C'est ainsi que tous les hagiographes insistent sur la dévotion eucharistique des saintes femmes, sur leur désir de communier et de se confesser fréquemment, sur leur assiduité aux sermons des prêtres. Or, dans la pratique, la communion, la confession et la prédication constituaient autant d'occasions pour les ecclésiastiques d'exercer un contrôle sur des semi-religieuses qui pouvaient, en raison de leur statut, leur échapper. De la sorte, les saintes femmes (et les semi-religieuses) apparaissaient respectueuses des clercs ; mieux : leur expérience spirituelle supposait un intermédiaire ecclésiastique. Les hagiographes démontrèrent d'autre part que le mysticisme féminin pouvait également être complémentaire du ministère sacerdotal. A plusieurs reprises, Jacques de Vitry († 1240), auteur de la *Vie de Marie d'Oignies*, évoque l'*infirmetas* des mystiques qui languissent d'amour pour Dieu⁸⁸. Leurs aventures surnaturelles étaient davantage signe d'infirmité que de sainteté : le Seigneur visite et console ces femmes, explique-t-il dans un sermon, comme il le ferait pour des malades⁸⁹. D'autres virent dans les extases féminines la manifestation d'une sorte de « sainte folie ». Vers 1250, le franciscain Lamprecht de Regensburg explique les visions des béguines par les dispositions psychologiques propres à la femme :

Dans la simplicité de sa compréhension / Son cœur doux, son esprit plus faible /
Sont plus vite allumés au-dedans d'elle, / De telle sorte qu'en son désir elle
comprend mieux / La sagesse qui émane du ciel / Que ne le fait un homme dur.⁹⁰

39 Le don des larmes et la « liquéfaction » des mystiques - une image très fréquente dans les récits des clercs : les femmes extatiques « se liquéfient », « fondent comme la cire, sous l'effet du désir »⁹¹ - renvoyaient à ce que les ecclésiastiques définissaient, notamment sous l'influence des conceptions aristotéliennes, comme la « nature » féminine. Ainsi, les *Vies de saintes* forgèrent et diffusèrent un modèle de femme émotive et illettrée, soumise à l'autorité (raisonnable) de son directeur de conscience (et hagiographe). En d'autres termes, le discours tenu par les clercs sur les expériences semi-religieuses et mystiques des femmes du XIII^e siècle fut l'occasion de réaffirmer nettement les

distinctions entre masculin et féminin, entre ecclésiastiques et laïcs, que ces expériences avaient mis en cause.

BIBLIOGRAPHIE

AGRIMI, Jole, et CRISCIANI, Chiara,

1990 « Immagini e ruoli della « vetula » tra sapere medico e antropologia religiosa (sec. XIII e XIV) », dans *Le pouvoir informel dans l'Église et la société du bas Moyen Age*, Palerme.

ALLEN, Prudence,

1985 *The concept of women : the Aristotelian revolution, 750 BC - AD 1250*, Montréal - Londres.

ALVERNY, Marie-Thérèse d',

1977 « Comment les théologiens et les philosophes voient la femme », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. 20, p. 105-129.

BENNETT, Judith M.,

1993 « Medievalism and feminism », dans *Speculum*, t. 68, p. 309-331.

BENVENUTI PAPI, Anna,

1990 « *In castro poenitentiae* ». *Santità e Società femminile nell'Italia medievale*, Rome.

BERIOU, Nicole,

1992 « Femmes et prédicateurs. La transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles », dans *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, sous la dir. de Jean DELUMEAU, Paris.

BERNARDS, M.,

1955 *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne.

BIDDICK, Kathleen,

1993 « Genders, Bodies, Borders : Technologies of the Visible », dans *Speculum*, t. 68, p. 389-418.

BOLTON, Brenda M.,

1981 « Some Thirteenth-Century Women in the Low Countries. A Special Case ? », dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 61, p. 7-29.

BRATU, Anca,

1993 « Du pain pour les âmes du Purgatoire. A propos de quelques images de la fin du Moyen Age », dans *Revue Mabillon*, n.s., t. 4, p. 177-213.

BRENNEN, M.,

1985 « La clôture. Institutionnalisation de l'invisibilité des femmes dans les communautés ecclésiastiques », dans *Concilium*, n° 202, p. 57-68.

BROLIS, M.T.,

1991 *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milan.

BROWN, Peter,

1995 *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* [1988], trad. franç., Paris.

BRUNDAGE, J.A., et MAKOWSKI, E.M.,

1994 « Enclosure of nuns : the decretal *Periculoso* and its commentators », dans *Journal of Medieval History*, t. 20, p. 143-155.

BUC, Philippe,

1993 « *Vox clamantis in deserto* ? Pierre le Chantre et la prédication laïque », dans *Revue Mabillon*, n. sér., t. 4.

BYNUM, Caroline Walker,

1987 *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1987 - désormais en traduction française : *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994.

CASAGRANDE, Carla,

1991 « La femme gardée », dans *Histoire des femmes en Occident*, sous la dir. de Georges Duby et Michelle Perrot, t. 2 - *Le Moyen Age*, dir. par Christiane Klapisch-Zuber, Paris.

CHIFFOLEAU, Jacques,

1988 « La religion flamboyante », dans *Histoire de la France religieuse*, sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond, t. 2, Paris.

CONGAR, Yves,

1968 « Les laïcs et l'ecclésiologie des *ordines* chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles », dans *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, p. 83-117.

CORBET, Patrick,

1986 *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen.

D'HAENENS, Albert,

1981 « Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin XII^e - début XIII^e siècle). Le cas d'Ide de Nivelles (1200-1231) », dans *Hommages à la Wallonie. Mélanges offerts à Maurice A. Arnould et Pierre Ruelle*, éd. par H. Hasquin, Bruxelles, p. 217-235.

DE FONTETTE, M.,

1967 *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris.

DELHAYE, Philippe,

1951 « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle », dans *Mediaeval Studies*, t. 13, p. 65-86.

DESPY, Georges,

1980 « Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIII^e siècle », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, t. 9, p. 71-104.

- DINZELBACHER, Peter,
1994 *Christliche Mystik im Abendland*, Paderborn-Munich-Vienne-Zürich.
- DINZELBACHER, Peter, et BAUER, D.R., éd.
1985 *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern.
- 1988 *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln.
- DUBY, Georges,
1978 *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris.
- ELM, K.,
1980 « Beg(h)inen », dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Munich-Zurich, col. 1799-1803.
- EPINEY-BURGARD, G., et ZUM BRUNN, E.,
1988 *Femmes Troubadours de Dieu*, Turnhout.
- FAIVRE, Antoine,
1984 *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris.
- FARMER, Sharon,
1986 « Persuasive Voices : Clerical Images of Medieval Wives », dans *Speculum*, t. 61.
- FREED, F.B.,
1972 « Urban development and the *cura monialium* in thirteenth century Germany », dans *Viator*, t. 3, p. 311-327.
- GEARY, Patrick J.,
1994 *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton.
- GORCEIX, B.,
1984 *Amis de Dieu en Allemagne au temps de Maître Eckhart*, Paris.
- GREVEN, J.,
1912 *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*, Munster-i.-W.
- 1914 « Der Ursprung des Beginenwesens. Eine Auseinandersetzung mit Godefroid Kurth », dans *Historisches Jahrbuch*, t. 35.
- GRUNDMANN, H.,
1935 *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin.
- GRYSON, Roger,
1970 *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux.
- HASENOHR, Geneviève,
1986 « La vie quotidienne de la femme vue par l'Église : l'enseignement des « Journées chrétiennes » de la fin du Moyen Age », dans *Frau und Spätmittelalterlicher Alltag* (Internationaler Kongress Krems an der Donau 2 bis 5, Oktober 1984), Vienne.
- HILLEBRANDT, M.,

1991 « Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters Cluny », dans *Vinculum societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, éd. F. Neiske, D. Poeck et M. Sandmann, Sigmaringen, p. 58-67.

IOGNA-PRAT, Dominique,

1986 « Le « baptême » du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle », dans *Annales E.S.C.*, p. 101-126.

JOCHENS, Jenny,

1993 « Magie et répartition entre hommes et femmes dans les mythes et la société germanico-nordiques à travers les sagas et les lois scandinaves », dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. 36, p. 375-389.

JOHNSON, Penelope D.,

1994 « La théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales françaises du XI^e au XIII^e siècle », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, p. 491-505.

KOCH, Gottfried,

1962 *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette,

1989 *Le Monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de La Celle (XI^e - début du XVI^e siècle)*, Paris.

LAUWERS, Michel,

1988 « Sainteté royale et sainteté féminine dans l'Occident médiéval. A propos de deux ouvrages récents », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 83.

1989a « Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », dans *Journal des Savants*, p. 61-103.

1989b « Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Église du XIII^e siècle face aux béguines », dans *La critique historique à l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*, sous la dir. de Gaston Braive et Jean-Marie Cauchies, (*Publications des Facultés universitaires Saint-Louis. Travaux et Recherches*, 17), Bruxelles, p. 99-115.

1992a *La Mémoire des Ancêtres, le Souci des Morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*. Thèse de doctorat, Paris, E.H.E.S.S. A paraître aux éditions Beauchesne.

1992b « Entre béguinisme et mysticisme. La *Vie de Marie d'Oignies* († 1213) de Jacques de Vitry, ou la définition d'une sainteté féminine au XIII^e siècle », dans *Ons Geestelijk Erf*, t. 66, p. 46-70.

1992c « *Noli me tangere*. Marie-Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age*, t. 104, 1 [= *La Madeleine au Moyen Age*], p. 209-268.

LAUWERS, Michel, et SIMONS, Walter,

1988 *Béguins et béguines à Tournai au Bas Moyen Age. Les communautés béguinales à Tournai du XIII^e au XV^e siècle*, Tournai-Louvain-la-Neuve.

LECLERCQ, Jean,

1990 « Rôle et pouvoir des épouses au Moyen Age », dans *La femme au Moyen Age*, éd. par M. Rouche et J. Heuclin, Maubeuge.

1994 « Boniface VIII et la clôture des moniales », dans *Papauté, monachisme et théories politiques. Mélanges M. Pacaut*, Lyon, p. 273-277.

LEONARDI, Claudio,

1990 « Portrait d'une mystique italienne du XIII^e siècle : Angèle de Foligno », dans *La femme au Moyen Age*, éd. par M. Rouche et J. Heuclin, Maubeuge, p. 69-73.

LERNER, Robert E.

1972 *The Heresy of the free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres.

1983 « Beguines and beghards », dans *Dictionnaire of the Middle Ages*, t. 2, New York, p. 157-162.

LEYSER, K.J.,

1979 *Rule and Conflict in an early medieval society : Ottonian Saxony*, Londres.

LIFSHITZ, F.,

1988 « Des femmes missionnaires : l'exemple de la Gaule franque », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 83, p. 5-33.

LOBRICHON, Guy,

1994 *La religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e siècles*, Paris.

Mc DONNEL, E.W.,

1954 *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick.

Mc LAUGHLIN, Eleanor,

1976 « Les femmes et l'hérésie médiévale. Un problème dans l'histoire de la spiritualité », dans *Concilium*, n° 111, p. 73-90.

MARTIMORT, Aimé Georges,

1982 *Les diaconesses. Essai historique*, Rome.

MARTIN, Hervé,

1988 *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350-1520)*, Paris.

MEERSSEMAN, Gilles-Gérard,

1961 *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Fribourg.

1977 *Ordo fraternitatis. Contraternite e pietà dei laici nel medioevo*, 3 vol., Rome.

MERLO, Giovanni Grado,

1989 *Eretici e eresie medievali*, Bologne.

METZ, René,

1954 *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris.

1961 « Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle », dans *Studia Anselmiana*, t. 46, p. 109-132.

1962 « Le statut de la femme en droit canonique médiéval », dans *La Femme. 2^e partie* (Recueil de la Société Jean Bodin), Bruxelles.

1967 « Recherches sur la condition de la femme selon Gratien »,

dans *Studia Gratiana*, t. 12 (Collectanea Stephan Kuttner, 2), Bologne, p. 377-396.

MOMMAERS, Paul,

1994 *Hadewijch d'Anvers*, trad. franç., Paris.

MURARO, Luisa,

1985 *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milan.

NELSON, Janet L.,

1986 « Les femmes et l'évangélisation au IX^e siècle », dans *Revue du Nord*, t. 68.

1990 « Women and the Word in the earlier Middle Ages », dans *Women in the Church*, éd. par W. J. Sheils et D. Wood, (Studies in Church History, 27).

ORTIGUES, Edmond,

1991 « Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres », dans *L'école carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi. 830-908*, éd. D. Iogna-Prat, C. Jeudy et G. Lobrichon, Paris, p. 181-227.

PARISSE, Michel,

1983 *Les nonnes au Moyen Age*, Le Puy.

POZZI, G., et LEONARDI, Cl., éd.

1988 *Scrittrici mistiche italiane*, Gênes.

PROSDOCIMI, Luigi,

1965 « Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12, q. 1, c. 7 : *Duo sunt genera Christianorum* », dans *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law* (Boston, 1963), Cité du Vatican, p. 104-122.

RAMING, Ida,

1973 *Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt : Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Cologne.

Les religieuses dans le cloître et dans le monde,

1994 Saint-Étienne.

RICHÉ, Pierre,

1992 « L'éducation religieuse par les femmes dans le haut Moyen Age : le « manuel » de Dhuoda », dans *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, sous la dir. de Jean Delumeau, Paris, p. 37-49.

SCARAFFIA, Lucetta, et ZARRI, Gabriella,

1994 « Introduzione », dans *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari.

SCHMITT, Jean-Claude,

1978 *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin Supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris.

1981 « Du bon usage du Credo », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XIV^e siècle*. Table Ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 22-23 juin 1979), Rome, p. 337-361.

SIMONS, Walter,

1989 « The Beguine Movement in the Southern Low Countries : A Reassessment », dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. 59, p. 63-105.

TOCK, Benoît-Michel,

1993 « L'image des veuves dans la littérature médiolatine belge du VIII^e au XII^e siècle », dans *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*.

VAUCHEZ, André,

1987 *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris.

1988 « Le christianisme roman et gothique », dans *Histoire de la France religieuse*, sous le dir. de J. Le Goff et R. Rémond, t. 1, Paris.

VERDEYEN, P.,

1986 « Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porète et Guiard de Cressonessart (1309-1310) », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 81, p. 47-94.

Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age

1993, éd. M. Parisse, Paris.

WEMPLE, S.F.,

1981 *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia.

WILMS, Beatrix,

1987 « *Amatrices ecclesiarum* ». *Untersuchung zur Rolle der Frau und Funktion der Frauen in der Kirchenreform des 12. Jahrhunderts*, Bochum.

NOTES

1. *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* (B.H.L. 8050), éd. W. Wattenbach, dans *M.G.H. S.S.*, t. 12, p. 38.
2. Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. et trad. E.R. Labande, Paris, 1981, p. 76-77, 84-85. Sur les pouvoirs des « vieilles femmes » dans la manipulation du sacré, à une époque un peu plus tardive : Agrimi et Crisciani 1990.
3. Voir à ce propos, malgré des classifications un peu « mécanistes » : Jochens 1993, qui constate que les femmes sont très largement dominantes dans les pratiques de divination. Les modèles scripturaires (en particulier I Samuel 28, 7-20) et antiques ont vraisemblablement favorisé l'évocation par les clercs de femmes visionnaires ou prophétesses (Nelson 1990 : 60).
4. Pour une perspective critique sur ce courant historiographique (illustré en particulier par les travaux de Caroline Walker Bynum) : Biddick 1993; cf. également Bennett 1993.
5. De même que le caractère très masculin de la prière des chrétiens (« Notre Père... ») et de la profession de foi des catholiques : Scaraffia et Zarri 1994 : V-VI.
6. Il s'agit de la « Tradition Apostolique », dont j'emprunte la traduction à Faivre 1984 : 99. C'est moi qui souligne. Cf. également Gryson 1970.
7. Augustin évoque « tria genera hominum » (*Quaest. evang. Lucae*, XLIV, dans *Patrologie latine*, t. 35, col. 1357), tandis qu'à partir de Grégoire le Grand, il est plutôt question de trois « ordines » (*Moralia in Iob*, XXXII, 20, 35, dans *Patrologie latine*, t. 76, col. 637; *In Ez.*, II, hom. 4, 5 et 7, 3, dans *Patrologie latine*, t. 76, 967 et 1014). Les trois groupes sont symbolisés par trois figures bibliques : Noé, Daniel et Job. Sur tout ceci : Congar 1968.

8. Par exemple : Raban Maur, *De institutione clericorum*, c. 2, dans *Patrologie latine*, t. 107, col. 297.
9. Sur le passage des trois ordres de perfection aux trois ordres fonctionnels : Iogna-Prat 1986 et Ortigues 1991 (qui corrigent l'ouvrage de Duby 1978).
10. Congar 1968 : 86-89. La classification est usuelle en droit canonique : Metz 1962 : 82 sv.
11. Les traités d'Ambroise sur la virginité ont fait l'objet d'une traduction en français : Saint Ambroise, *Écrits sur la virginité*, trad. M.-G. Tissot, Solesmes, 1980.
12. Jérôme, *Lettre à Eustochium*.
13. Jérôme, *Contre Jovinien I*, 27.
14. Brown 1995 : 415-416.
15. Brown 1995 : 436.
16. L'évêque Césaire d'Arles († 542), ancien moine de Lérins, fut le premier à composer une règle spécialement destinée à des moniales. Et au début du IX^e siècle, Benoît d'Aniane rédigea une *institutio monialium*, dans laquelle il incitait les religieuses à s'enfermer au monastère. Sur tout ce qui précède : Brown 1995 : 318-347 ; Metz 1954 et 1961 ; Bernards 1955 ; *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age* 1993 ; Parisse 1983.
17. Concile de Paris, c. 45, éd. M.G.H. *Legum. Sectio III : Concilia*, t. II/1, Hanovre et Leipzig, p. 639.
18. *Annales Fuldenses*, a. 847, éd. M.G.H. S.R.G., Hanovre, 1891, p. 36-37. Ce texte est cité et commenté par Wemple 1981 : 145 ; Nelson 1986 et 1990 : 73-74.
19. Farmer 1986 : 519-520.
20. Nelson 1990 : 72.
21. Delhay 1951.
22. Jérôme se démarquait ainsi de l'idée ancienne, formulée notamment par Origène, selon laquelle toute division sexuelle serait abolie au moment de la Résurrection.
23. Brown 1995 : 458.
24. Cf. Prosdocimi 1965.
25. *Décret*, dist. XXIII, c. XXIX (éd. E. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, t. 1, Leipzig, 1879, col. 86) et *Décret*, de consecratione, dist. IV, c. XX (éd. t. 1, col. 1367). Les interdictions du *Décret* concernant la prédication sont en fait reprises des canons 37 et 38 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* (éd. Ch. Munier, Paris, 1960, p. 86), compilation de l'Église gallo-romaine du Ve siècle, sans doute l'oeuvre du prêtre Gennade de Marseille, circulant sous le nom du quatrième concile de Carthage (c'est la référence que donne Gratien). Les *Statuta* avaient pour source la plus importante des collections pseudo-apostoliques de documents canoniques, les *Constitutions apostoliques* (IV^e siècle), elle-même inspirée de la *Didascalie syrienne*, écrit pseudo-apostolique du début du III^e siècle. En dernier ressort : I Timot. 2, 12-14. Concernant le baptême : *Statuta*, c. 41, éd. p. 86. Comme le souligne Raming 1973, c'est au *Décret* qu'il revient d'avoir systématisé la législation antérieure et codifié l'exclusion des femmes de la prêtrise. Du reste, les *Statuta Ecclesiae Antiqua* admettaient que veuves et moniales (*uiduae uel sanctimoniales*) enseignent aux femmes sans instruction (*ut possint aperto et sano sermone docere imperitas et rusticanas mulieres*), de sorte que celles-ci puissent répondre aux questions du prêtre qui les baptisera (*Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 100, éd. p. 99-100). De même, les sources canoniques latines évoquent des « diaconesses ». Si plusieurs canons conciliaires interdisent l'admission des femmes au diaconat, l'existence de diaconesses est encore attestée en Italie aux VII^e et VIII^e siècles, tandis qu'à partir du Xe siècle, certains pontificaux prévoient un rite *ad diaconam faciendam* (cf. Martimort 1982). Et puis, plusieurs textes du haut Moyen Age évoquent la

fonction pastorale de certaines femmes : cf. à ce propos, malgré quelques erreurs et une problématique un peu rudimentaire : Lifshitz 1988.

26. *Décret*, dist. XXIII, c. XXV et *Décret, de consecratione*, dist. I, c. XLI, qui interdisent aux femmes de toucher les vases et les vêtements sacrés, et *Décret, de consecratione*, dist. II, c. XXIX, qui leur interdit de porter l'hostie consacrée aux malades. Pour le haut Moyen Age, on peut citer quelques textes : ainsi, la lettre du pape Gélase aux évêques d'Italie méridionale en 494 (leur reprochant de tolérer que « des femmes s'acquittent du service des saints autels » et « accomplissent toutes les autres choses qui ont été assignées au ministère des seuls hommes »), une lettre adressée, en 511, par trois évêques du Nord à deux prêtres bretons qui se faisaient assister lors de la célébration eucharistique par des femmes (citées par Gryson 1972), ou encore les canons 36 et 37 du synode d'Auxerre (561-605), interdisant à une femme « de recevoir l'eucharistie la main nue » et de « toucher de sa main la nappe du Seigneur » (*Les canons des conciles mérovingiens (Ve-VIIe siècles)*. Texte latin de l'éd. C. De Clercq. Introd. trad. et notes de J. Gaudemet et B. Basdevant, (Sources chrétiennes, 354), Paris, 1989, p. 498-499). Voir également le canon du concile de 829 cité ci-dessus.

27. Metz 1967. Le devoir d'obéissance de la femme va jusqu'à interdire à celle-ci d'exécuter le voeu d'abstinence émis avec l'assentiment du mari, si celui-ci revient sur sa décision.

28. *Nova quaedam nuper*, dans *Patrologie latine*, t. 216, col. 356. Ici encore, les textes du haut Moyen Age sont beaucoup moins catégoriques : certains évoquent, par exemple, l'usage qu'avaient les abbesses de bénir (Nelson 1986 : 480). Et vers 1188-1191, commentant l'interdiction pour les femmes de prêcher, le canoniste italien Hugguccio précisait encore que « s'il s'agit d'une abbesse, elle peut dans le secret du cloître, ou du chapitre, ou du choeur, enseigner (*docere*) ses moniales et les converses, et aussi les convers, et leur prêcher (*predicare*) », ajoutant qu'« autrement, c'est interdit aux femmes... » (éd. Buc 1993 : 14-15, n. 31).

29. *Periculoso et detestabili*, dans *Sexti decretal.* lib. III, tit. XVI, cap. un., éd. E. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, Leipzig, 1881, col. 1053-1054. Cf. Brennen 1985 ; Brundage et Makowski 1994 ; Johnson 1994 ; Leclercq, 1994.

30. De nombreux textes sont cités par Alverny 1977.

31. « Vir nuncupatus, quod maior in eo vis est quam in femina; unde virtus nomen accepit. Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier » (Isidore de Séville, *Etymologiarum lib.* XI, II, 17-18).

32. Gilles de Rome, *De Regimine principum libri III*, Rome, 1607 : 272, cité par Casagrande 1991 : 101.

33. Allen 1985; Farmer 1986 : 520; Casagrande 1991 : 100-101.

34. « ... foemina [est] nomen sexus mollioris, infirmioris, frigidioris, callidioris... Foemina enim de sui natura est ualde mollis et humida. Et ideo propter abundantiam humorum facilius solet lacrymari... » (Pierre Bersuire, *Reductorium*, art. «Foemina», éd. Anvers, 1609, p. 627-628).

35. André le Chapelain, *De amore*, éd. E. Trojel, Munich, 1964, p. 346, cité par Casagrande 1991 : 100. L'image de l'impression du cachet divin sur la cire de l'âme devenue molle n'a pas que des connotations négatives, dans la mesure où il s'agit d'une réminiscence scripturaire (= Ps 21, 5).

36. Jonas d'Orléans, *De institutione laicali*, II, 16, dans *Patrologie latine*, t. 106, col. 197.

37. Riche 1992.

38. Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. et trad. E. R. Labande, Paris, 1981, p. 87, cité par Beriou 1992 : 55.
39. « ... uelut de quadam docentis cathedra me audiente admonebat... » (Pierre le Vénérable, *Lettre* 53, éd. G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, t. 1, Cambridge, 1967, p. 159).
40. Beriou 1992 : 58. Je prépare une étude sur la prédication des laïcs, et en particulier celle des femmes, entre le XI^e et le XIII^e siècle.
41. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, I, 29-31, dans *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum meroving.*, t. 1, p. 90-92, cité par Leclercq 1990 : 88-89, qui cite d'autres cas de conversion par l'épouse.
42. Grégoire de Tours, *Liber in gloria confessorum*, c. 64, dans *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum meroving.*, t. 1, p. 785-786.
43. Attesté notamment dans l'Empire ottonien : Corbet 1986 : 191-200, 228-229, 263-268. Les suffrages pour l'époux défunt étaient généralement étendus aux membres de la parenté et même à l'ensemble des fidèles défunts.
44. Leyser 1979 ; Corbet 1986 ; Lauwers 1988 : 67-69 ; Nelson 1990 : 66-67.
45. Pierre Damien, *Opusc.* XXXIII, c. 5 et 6, dans *Patrologie latine*, t. 145, col. 567-569. Le fait qu'il s'agit de femmes n'est pas un hasard : voir à ce propos les remarques de Bratu 1993.
46. Les nombreux actes de donation émanant d'un couple ou faisant état des incitations de l'épouse attestent le fait. Sur ces questions : Farmer 1986 : passim ; Wilms 1987 ; Leclercq 1990 : 91-92 ; Lauwers 1992a : 635-640 ; Hillebrandt 1991 ; Geary 1994 : 48-80. Il est probable que l'image de la veuve pieuse et généreuse fut influencée par certains passages de l'Écriture, abondamment commentés par les auteurs du Moyen Âge, comme celui qui met en scène une veuve déposant humblement, après le passage de riches donateurs, deux piécettes dans le tronc du Temple (Lc 2, 7). D'autre part, l'état de vulnérabilité des veuves, femmes sans protection, semble avoir eu pour vertu, aux yeux des médiévaux, de rendre leur prière particulièrement efficace (Tock 1993 : 42, 46-47).
47. Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, 7, 2 15, éd. F. Broomfield, Louvain, 1968, p. 375. Le texte est commenté par Farmer 1986 : 517 et sv.
48. Sur ces mouvements, la bibliographie est abondante. Voir notamment : Grundmann 1935 ; Mc Donnell 1954 ; Meersseman 1961 et 1977 ; Schmitt 1978 ; Lauwers et Simons 1988 ; Simons 1989 ; Benvenuti Papi 1990 ; Brolis 1991 (avec une bibliographie récente sur les Humiliés). Il existe en outre quantité de monographies consacrées aux béguines et aux semi-religieuses de villes particulières. De manière générale, voir aussi : Elm 1980 ; Lerner 1983.
49. Jacques de Vitry, *Sermones ad status : ad virgines (II)*, éd. Greven 1914 : 44-45.
50. Bolton 1981.
51. L'hypothèse de l'« excédent » démographique est ancienne : Greven 1912. Cf. aussi D'Haenens 1981. Le déséquilibre démographique fut accru, dans le monde religieux, par la résistance masculine à accepter la direction des communautés de religieuses : Freed 1972.
52. Sur la liberté ou l'autonomie dont pouvaient jouir les femmes, notamment entre le XI^e et le XIII^e siècle, il y a débat parmi les historiens. De très nombreux travaux, aux conclusions diverses, ont été consacrés au statut juridique de la femme, aux pratiques matrimoniales... qu'il n'est pas possible de résumer ici. En ce qui concerne les formes traditionnelles de la vie religieuse, on peut toutefois faire remarquer que les règles et statuts donnés aux moniales étaient le plus souvent calqués sur ceux de la branche masculine : De Fontette 1967. Sur le monachisme féminin, voir aussi la thèse de L'Hermite-Leclercq 1989.

53. Parmi une très abondante bibliographie, essentiellement en langue allemande : *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi, 1983 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 20) ; Dinzelbacher et Bauer, 1985 et 1988 ; Vauchez 1987 : 237-286 ; Dinzelbacher 1994.
54. Gorceix 1984.
55. *Die Visioenen van Hadewijch. Middelnederlandse tekst, vertaling en kommentaar*, éd. P. Mommaers, t. 1, Nimègue-Brugge, 1979, Lijst. Sur Hadewijch, on peut maintenant consulter l'ouvrage de Mommaers 1994.
56. Pour une commode introduction aux auteurs et aux oeuvres mystiques cités dans les lignes qui suivent : Epiney-Burgard et Zum Brunn 1988. En ce qui concerne l'Italie : Pozzi et Leonardi 1988.
57. « Partim enim utuntur ritu saeculari, partim etiam regulari » (Guibert de Tournai, *Collectio de scandalis ecclesiae. Nova editio*, éd. A. Stroick, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 24, 1931, p. 58).
58. Guillaume de Saint-Amour, *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guillelmus de S. Amore a fratribus Praedicatoribus, cum responsionibus ad singula*, dans Magistri Guillelmi de Sancto Amore... *Opera omnia*, Constantiae, 1632, p. 92-93 ; et du même auteur : *Contra pericula imminencia Ecclesiae generali per hypocritas, pseudo-praedicatores, et penetrantes domos, et otiosos, et curiosos, et gyrovagos*, éd. cit., p. 267-270. En tant que clerc séculier, Guillaume de Saint-Amour était aussi hostile aux relations privilégiées qui liaient souvent les semi-religieuses aux Mendiants, les faisant échapper à la juridiction des prêtres ordinaires.
59. *Œuvres complètes de Rutebeuf*, éd. E. Faral et J. Bastin, t. 1, Paris, 1959, p. 334-335.
60. Alors que les ecclésiastiques avaient cherché, de manière consciente et volontaire, à maintenir chacun dans les limites culturelles assignées à son état. Les clercs s'étaient d'ailleurs employés à définir une position culturelle et religieuse « minimale », qu'il était préférable que les simples laïcs ne franchissent pas : Schmitt 1981.
61. Martin 1988 : 268.
62. Guibert de Tournai, *Collectio de Scandalis Ecclesiae*, éd. p. 61-62.
63. Chiffolleau 1988 : 174-176.
64. Les travaux de Caroline Walker Bynum illustrent ce courant historiographique. Cf. en particulier Bynum 1987.
65. Lobrichon 1994 : 200-205.
66. Hadewijch, *Lettres spirituelles*, trad. du moyen-néerl. par J.-B.M. Porion, Genève, 1972, p. 190-191.
67. *Vita Mariae Oigniacensis* (écrite entre 1213 et 1215), éd. *Acta Sanctorum*. Juin, 5, Paris, 1867, p. 572.
68. *Vita Julianae* (écrite entre 1261 et 1264 par un chanoine de la collégiale Saint-Martin à Liège, qui se fonde notamment sur les souvenirs de la recluse Ève de Saint-Martin), éd. *Acta Sanctorum*. Avril, 1, Paris, 1865, p. 475.
69. « ... in excessu mentis suae sacerdotalibus vestibus induitur ac ornamentis... » (*Vita Idae Lovaniensis* (écrite à la fin du XIII^e siècle, après la mort de la sainte), éd. *Acta Sanctorum*. Avril, 2, Paris, 1866, p. 183).
70. Muraro 1985; MerLAMBIN _____
 ?_ e/ ó_#_ LAUWERS _____ â/ ____~_!LIVRESREUS _____ ½mö-« ____!M ALB
 _____|/ Œ_Í_!M BER _____bt/ Ñ_¶_!M JUF _____+a/ ŷ_+_!
 OUVERTURE _____
 ?_^/ C

C _____5à\$&_ _j#_ _ÂCOMPTERDOC _____I8%_ _(_ _ÂRACISM3BIB _____...
Y&_ _j_ _ Césaire de Heisterbach.

71. Cf. Verdeyen 1986.

72. Epinay-Burgard et Zum Brunn 1988 : 186.

73. *Die Visioenen van Hadewijch*..., éd. Lijst, l. 161-163. Sur l'inquisiteur Robert le Bougre : Despy 1980.

74. *Clémentines*, III, XI, I.

75. Vauchez 1988 : 414.

76. Lerner 1972 : 78-84.

77. Sur le processus de concentration des groupements béguinaux : Simons 1989 : 90-91.

78. L'acte est édité par E. Reusens dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. 20, 1886, p. 125-128.

79. Selon un acte de 1277, édité par P. Denis du Péage, *Documents sur le béguinage de Lille*, Lille, 1942, p. 23-24. Par un autre acte, daté de 1299, des mesures sont prises « afin que l'occasion de vagabonder soit enlevée aux béguines » (éd. P. Denis du Péage, *Documents sur le béguinage*..., p. 31).

80. Réservés aux laïcs, le Tiers-Ordre dominicain fut créé en 1286, et le Tiers-Ordre franciscain en 1289.

81. Voir à ce propos l'étude de Hasenohr 1986.

82. *Vita Beatricis*, éd. L. Reypens, *De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen*, Antwerpen, 1964, p. 185 et sv.

83. *Il libro della beata Angela da Foligno*, éd. L. Thier et A. Calufetti, Grottaferrata, 1985, p. 314, 366, cité par Leonardi 1990.

84. Les récits hagiographiques constituèrent également des modèles destinés à légitimer les mouvements semi-religieux : en juillet 1216, Jacques de Vitry obtint du pape l'approbation pour les communautés de béguines du diocèse de Liège, de France et de l'Empire. Vraisemblablement lui avait-il parlé de Marie d'Oignies, la sainte dont il venait d'achever la *Vie*. Dans cette perspective, cf. Lauwers 1989a et 1992b.

85. *Vita Mariae Oigniacensis*, éd. p. 548.

86. Jacques de Vitry, *Sermones ad status : ad virgines*, d'après le ms. Paris, Bibliothèque nationale, latin 3284, fol. 194vb.

87. Lamprecht von Regensburg, *Tochter von Syon*, Paderborn, 1880, v. 2838 et sv., cité et traduit par Epiney-Burgard et Zum Brunn 1988 : 6.

88. Cf. Lauwers 1992c : 252-257.

RÉSUMÉS

La question du sacerdoce des femmes dans l'Occident chrétien doit être examinée à la lumière des catégories sociales (masculin/féminin, laïc/ecclésiastique) imaginées par l'Église durant le Moyen Âge. C'est en forgeant, entre le III^e et le XII^e siècle, des systèmes de classification adaptés à leur insertion croissante dans la société que les clercs en vinrent à exclure catégoriquement les femmes du ministère sacerdotal, tout en définissant des fonctions socio-religieuses spécifiquement féminines. Au cours du XIII^e siècle, alors que l'ordre social défini par les clercs

était ébranlé par des expériences religieuses originales, qui furent le fait de femmes contestant (plus ou moins explicitement) leur état de subordination au sein de l'Église, l'institution ecclésiale surmonta l'épreuve en éradiquant toute forme de contestation et en réaffirmant de manière nouvelle les classifications qu'elle avait élaborées durant les siècles précédents.

The problem of the priesthood of women in the Western Church must be examined in the light of the social categories (male/female, secular/clerical) invented by the Church during the Middle Ages. It was by creating systems of classification adapted to their increasing social insertion that, between the third and twelfth centuries, the clerks gradually contrived a complete exclusion of women from the priesthood, while defining at the same time, specifically feminine socio-religious functions. In the course of the thirteenth century, when the social order defined by the clerks was endangered by the original religious experiments carried out by women who, more or less explicitly, denounced their status of subjection within the Church, the ecclesial institution overcame that difficulty by suppressing all forms of rebellion, and by restating the classifications it had worked out in the course of the previous centuries.

AUTEUR

MICHEL LAUWERS

Michel Lauwers est actuellement maître de conférences en Histoire médiévale à l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Il travaille sur les rapports entre la religion et la société au Moyen Âge. Il est l'auteur d'une thèse consacrée au culte des morts dans l'Occident médiéval (à paraître prochainement aux éditions Beauchesne) et de plusieurs études portant sur la sainteté et les expériences religieuses féminines des XII^e et XIII^e siècles. Adresse : Centre d'Études Médiévales, Université de Nice, 98 Bd Édouard Herriot, 06204 Nice Cedex 3.